

法華堂における禪衆について

A Study of Zen-Shu in Hokke-Do

矢野 立子

はじめに

治承五年（一一八二）六月の日付を持つ、興福寺の寺内・寺辺の法令である「興福寺学衆新制案」⁽¹⁾には、「學衆」・「禪衆」の区分があり、当時の興福寺に「學衆」と呼ばれる組織と「禪衆」と呼ばれる組織が存在したことがわかる。

この史料によれば、「學衆」とは俗世において「華族成業」・「君達」等の身分ある者達によって構成され、「寺中卅講講衆論匠并春日八講論匠等」等を勤める学識を有し、「別当」・「下僧綱已講」等の地位を有しているのに対し、「禪衆」は、受戒会で役を果たす「大十師」・「小十師」をはじめとする「律宗」、仏前に供花する「夏衆」、諸房の世話、近侍等を努める「中童子」・「法師原」などによって構成されており、「禪衆」は「學衆」の下位に位置づけられる組織であった。

以上の事例に見られる通り、禪衆とは、中世寺院の寺内組織の一部を

表す名辞である。その位置づけについて、黒田俊雄氏は、「学」の研究が本務である「学侶の下位にあつて、「練行・苦行や仏神への奉仕など」「行」をすることを本旨と」する存在と定義されている。⁽²⁾

又、禪衆の構成に見られる「律宗」について、法相宗僧貞慶撰述の「解脱上人戒律興行願書」⁽³⁾には、「東西金堂両衆者、則其律家也、」とあり、東金堂・西金堂に結集する「堂衆」と呼ばれる組織のものであったことがわかる。更に『平家物語』⁽⁴⁾には、「堂衆と申すは、学生の所従なりける童部が、法師になつたるや、も少しは中間法師原にてありけるが、一年金剛寿院の座主覚尋権僧正治山の時より、三塔に結番して、夏衆と号して、仏に花参らせし者共なり」とあり、「夏衆」もまた、堂衆の一部であった。

堂衆とは、「寺院の諸堂に分属して、香花仏供などの法儀をつとめ、あるいは封録・出納などの諸事をつかさどつた下級の僧侶」⁽⁵⁾とされる通り、諸堂に所属し、学侶の下位にあった職掌である。更に近年では、特に南都の事例を通して、律学研鑽、修験道、持経者としての活動等、学

侶に代替し難い職務を持ち、寺内に欠くべからざる存在であったことが明らかにされている。⁶⁾

こうした堂衆について、先行研究では、禅衆と同様の役割を持つことや、史料上で堂衆を禅衆と呼ぶ事例が見られる事から、禅衆と同義であると考えられてきた。⁸⁾

しかし、禅衆と呼ばれる組織により詳しく目を向けると、必ずしも堂衆と同様の行動を取っているとはいえない事例が存在する。

それを端的に記しているのが、『平家物語』巻二の「山門滅亡」に見える、「其後は山門いよ、荒れ果てて、十二禅衆のほかは、止住の僧侶も稀なり、谷々の講演磨滅して、堂々の行法も退転す、」との記述である。比叡山では、学衆と堂衆の対立、それにもなう抗争がしばしば勃発した。この内容は、特に治承元年（一一七七）、大衆の奏聞を受けた官軍と堂衆が合戦に至ったことで、比叡山が荒れ果て、僧達が山を去って多くの堂舎が退転の危機に陥った際の状態を記したものである。

しかし、こうした状況下でも「十二禅衆」と呼ばれる者たちは比叡山を去らなかつたと記されていることに注目される。既に禅衆は堂衆と同義と考えられる傾向にあることを確認してきたが、ここでは、堂衆が主体的に関与した合戦に禅衆と呼ばれる組織が関わらず、堂衆と異なる動きを見せたと言われているのである。

この件について、平安末期から鎌倉初期に活躍した天台座主慈圓の回顧録、「慈圓一期思惟記」⁹⁾には、「満山堂衆與學徒有鬭亂〇【事】、兩方退散、法華堂禅衆之外無殘人」とある。ここから、「平家物語」に見える禅衆とは、比叡山の法華堂に止住する僧であったことがわかる。

では、堂衆とは異なる活動をしたと考えられる、法華堂における禅衆とは如何なる存在であったのか。法華堂禅衆については、上島享氏の研

究がある。¹⁰⁾ 上島氏は、法華堂禅衆が、浄土教の発展に伴い、墓所での死者の追善を担う様になった点に注目し、死穢観念の発達と共に、学侶層が忌避するようになった葬礼を堂衆（禅衆）層が担い、寺内のなかで役割分担がなされていたと指摘された。

上島氏の研究は、法華堂僧が葬礼に関わり、死穢を引き受ける存在として寺内での役割を確立していたことや、更には中世後期以降王家の葬礼を担うとされる禅僧や律僧との関連性に言及される等、示唆に富む指摘を多く含んでいる。しかし、法華堂禅衆を堂衆と区別なく考えられており、堂衆と異なる動きを見せた法華堂の禅衆像の全容を明らかにするには至っていないと考える。

そこで本稿では、法華堂における禅衆の存在に着目し、その検討を通して、従来堂衆と同義と考えられてきた禅衆が持つ特質について考察していきたい。

第一章 法華堂禅衆の登場

「山門滅亡」以後も比叡山にとどまり続けたのが、法華堂の禅衆であったと考えられることは確認してきた通りである。では、そもそも法華堂禅衆とは、何時、如何様なる経緯で成立したのであるうか。本章ではまず、法華堂禅衆が成立した時期や、その背景について検討を行ってみたい。

まずは禅衆が止住した場である法華堂について確認していきたい。比叡山における法華堂は、現代では西塔に常行三昧堂と並び立つ「にない塔」として存在するばかりであるものの、比叡山延暦寺の諸堂や仏像について記載されている「山門堂舎記」¹¹⁾によれば、本来は東塔・西塔・横

川全てに存在するものであった。

特に根本中堂を擁する東塔の法華堂は、開祖最澄の存命中の弘仁三年（八二二）に建立されたという由緒を持つ（「山門堂舎記」）。初期の法華堂は、「堂内有金銀多寶塔一基（高三尺）、安置多寶佛像一軀、妙法蓮花經壹部、」（同前）とあり、法華經とそれを守護するとされる多宝仏、多宝塔を収める堂宇であった。その建立の主たる目的は、法華堂が「半行半座堂一字」（同前）との別名を持つ通り、天台教学における最も基本的な修行である四種三昧の一種、半行半坐三昧を修することにある。

天台宗の開祖智顗の講説を記録した『摩訶止観』によれば、四種三昧は常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧の四種にわたるが、そのなかでも半行半坐三昧については、「法華經」に依拠する法華三昧と、「大方等陀羅尼經」に依拠する方等三昧によつて構成される。^⑬両者のうち日本では特に法華三昧が実践されたことから、半行半坐三昧堂は法華三昧を修する法華堂として位置づけられた。

では、この法華堂に止住する僧とは如何なる存在であったのか。鎌倉後期、天台宗覚恩の手になる「山門記」^⑭には、「三昧者 傳教大師法華三昧始行御坐、被初【補力】十二禪師不退讀誦之、」とあり、最澄が四種三昧の一種として法華三昧を始行し、その行者として「十二禪師」を補任したと記されている。この史料の成立は最澄存命の時代より後年であるものの、ここでは最澄により法華三昧が始められ、その行者が補任されていたことが記されている。又、こうした法華三昧の行者が「山門記」が成立した鎌倉後期には「禪」の名称で呼ばれていることにも注目しておきたい。

さて、最澄示寂の後、天台宗教団における四種三昧を拡大したのは、最澄の孫弟円仁である。円仁は、「仁壽元年、移五臺山念佛三昧之法、

傳授諸弟子等、始修常行三昧、」（「慈覺大師傳」^⑮）とあるように、唐の五台山念仏を移植した常行三昧を始行した存在として夙に知られるが、同時に最澄の法華三昧を「改傳」した。その改伝の内容は、最澄の時代には「法華經」の「不退讀誦」を行っていたと考えられるものを、「貞觀二年（庚辰）、以安樂行品傳法華三昧（今懺法是也）」^⑯とあるように、六根の罪障を懺悔し、清淨化することを願う「懺法」の形にしたものであった。

二品尊子内親王の仏道入門の書として、学者源為憲によつて永観二年（九八四）に撰述された説話集である「三宝絵詞」^⑰には、比叡山法華堂での行法の様子について、「春夏秋冬のはしめの月にいたることに、十二人の堂僧をもちて、三七日の懺法ををこなはしむ」との記述が見られる。この記述から、当時の比叡山では、法華堂に「十二人の堂僧」が止住し、円仁によつて懺法の形に整えられた法華三昧を修していたことがわかる。そしてここに見える「十二人の堂僧」こそ、「山門記」で最澄が補任したと記されている「十二人禪師」であると考えられる。

こうしたことから、法華堂禪衆とは、四種三昧の一種、半行半坐三昧（法華三昧）実践のために建立された法華堂に結集し、円仁帰朝後には法華懺法の形に整えられた法華三昧を実践する僧を起源とすることがわかる。又、永観二年の「三宝絵詞」のなかでは「堂僧」などと呼ばれていたものが、少なくとも「平家物語」や「山門記」が成立した鎌倉期には、「禪衆」・「禪師」と呼ばれる様になっていることに注目される。

では、平安初期から中期にかけては堂僧と呼ばれている法華堂の僧が、何故鎌倉期に禪衆と呼ばれるようになるのであろうか。又、その変化は何時頃起きたのであろうか。

比叡山の法華堂僧の呼称については、佐藤哲英氏の親鸞研究のなかに

言及が見られる。¹⁹⁾佐藤氏は親鸞の妻・恵信尼が娘覚信尼に宛てた書状類である「恵信尼文書」²⁰⁾の中で、親鸞が比叡山にて「堂僧」をつとめたとする記述が見られることから、比叡山における堂僧とは如何様な存在であるかを検討された。その結果、本来は「叡山の諸堂に奉仕していた僧侶」²¹⁾程の意味であった堂僧が、親鸞の頃には常行三昧堂の念仏僧を指す固有の職名として用いられていた事を明らかにされると共に、常行三昧堂と「にない堂」の形でつながっていた法華堂の僧は禅衆と呼ばれていることに言及された。

そもそも日本天台宗における四種三昧は、主に先述した最澄始行・円仁改伝の法華三昧、そして円仁始行の常行三昧の二種が実践された。その実践の場として十二人の堂僧を置く法華堂が建立されたわけであるが、常行三昧についても、「(慈覚)大師貞和五年入唐、十五年歸山、新建立常行三昧堂」(「山門堂舎記」)とある様に、円仁の帰朝後、常行三昧堂が建立され、実践される様になる。南北朝期に原型が作られた青蓮院門跡の寺史である「門葉記」²²⁾には、比叡山横川楞嚴三昧院の堂舎の構成について、「常行堂(中略)堂僧十四人」、「法華堂(中略)禅衆十二人」との記述が見られ、南北朝期には常行堂に十四人の常行三昧僧が置かれ、法華堂の「禅衆」に対して「堂僧」と呼ばれていたと考えられる。

こうして比叡山において実修されてきた常行三昧・法華三昧は、「慈覚大師常行三昧始行、引聲念阿初被修念仏」、「(山門記)」とある様に、阿弥陀仏を念仏するという特質と、懺悔によって罪障を清めるという特質から、平安中期以降、浄土教の流行と共に、極楽浄土への往生を果たすための行法として包摂された。そして往生を願う貴族や天皇が私的祈願によって建立した寺院のなかに、法華三昧堂や常行三昧堂(阿弥陀堂)が建立される様になる。²³⁾

佐藤氏が明らかにされた所によれば、「平安中期以降浄土教が勃興し、京都における六勝寺などにはいずれも阿弥陀堂が建てられ、これらの阿弥陀堂で不断念仏会がいとなまれる際に、しばしば叡山から声明に堪能な式衆が招かれ、この式衆が、「堂僧」と呼ばれ」²⁴⁾「これが慣用語となった」²⁵⁾ものが常行三昧堂僧の固有名称としての堂僧の起源である。又、その呼称が定着するのは、当時諸寺での不断念仏の様子を記した貴族等の古記録の記述を通して、「平安末期以後」と指定されている。

佐藤氏の研究は親鸞が勤めたとされる堂僧に着目した内容であるが、浄土教の興隆によって、念仏と共に弘まった法華堂やそこで法華三昧を修する法華堂の僧についても、同様の経過をたどったのではないかと推測される。即ち、当初は比叡山の諸堂の一つである法華堂に勤仕する僧という立場であった者が、浄土教興隆を契機として、私的祈願の寺院に建立された法華堂において、何らかの職務を果たす様になり、禅衆という固有名称を持つ組織として位置づけられる様になったのではないか。そこで、法華堂の堂僧が、如何なる経緯によって禅衆という名を持つようになるのかについて検討したい。

先述の通り、浄土教の興隆と共に、貴族や天皇の私的な祈願に基づく法華堂が建立されたが、その初例と考えられるのは、寛弘二年(一〇〇六)、藤原道長が建立した淨妙寺法華堂であった。淨妙寺のある宇治の木幡は、元来藤原冬嗣・基経・時平といった代々の藤原氏一門が葬られた場である。道長の日記『御堂関白記』²⁶⁾寛弘二年十月十九日条には、この場に法華堂を建立する目的について、「此願非為現世榮耀・壽命福祿、只座此山先孝・先妣及奉始昭宣公諸亡靈、為無上菩提、從今後、末々一門人々、為引導極樂也、」と述べられている。ここでは法華堂の建立と法華三昧の実修によって、「昭宣公」(藤原基経)をはじめとする先祖

の菩提供養とともに、藤原氏一門の人々を極楽へ引導することが祈願されている。法華三昧の「改傳」である法華懺法は、罪障を清めるという目的を持つが、その懺法の実修によって、祖霊や一門の罪障を清め、往生へ導くことを期待されていると考えられるのである。

又、道長と同時代の公卿、藤原実資の日記である『小右記』⁽²⁷⁾には、同日の淨妙寺法華堂落慶について、「自今夜可始三昧云々、堂僧六口」との記述が見られ、藤原氏の墓所に建立された法華堂に、法華三昧を修する六口の「堂僧」が置かれている。この事例から、法華堂にて法華三昧を修する僧が、貴族が一門の菩提を弔う私的な祈願の場に置かれる様になったことがわかる。一方この時点では、こうした僧は諸堂に勤仕する僧を意味すると考えられる堂僧と呼ばれており、禪衆という名ではない。

こうして道長が自らの一門の墓所に法華堂を建立し、法華三昧を修する僧を置くようになって後、多くの貴族や天皇が、自らの祖先や自分自身の滅罪・往生を願い、墓所に法華堂を建立した。例えば平安後期の左大臣源俊房の日記、『水左記』⁽²⁸⁾承暦五年（一〇五一）七月二十七日条には、父・師房の遺骨を北堀河寂楽寺の「御堂」のもとに運び、埋葬した記述がある。『水左記』によれば、そこで「三昧僧等出迎」があり、遺骨を「奉埋」る役も「三昧僧并□□夫」が努めたとされる。

この「三昧僧」とは、一門の墓所に法華堂と法華三昧僧を置いた道長の例からもうかがわれる通り、法華三昧僧であろう。ここから、祖霊の往生祈願のため墓所に置かれた法華三昧僧が、堂僧ではなく「三昧僧」という呼称で呼ばれていることがわかる。

三昧僧とは、「平安時代以来、墓所に三昧堂を建てて三昧僧や三昧聖が三昧を修して死者を回向したことから、三昧の語は寂靜の本義と相

俟って、墓所、特に共同墓地の称にも転じた」との解説にある通り、死者を弔う墓所やそこに住まう僧を指す名辞であるが、その起源は、「法華三昧こそが「三昧」の起源と言えよう」と述べる上島享氏の指摘にもある通り、墓所における法華三昧の実修、あるいは法華三昧僧の活動であると考えられる。

こうしたことから、法華堂僧の呼称が諸堂に仕える僧としての堂僧から変化している要因は、法華堂僧が墓所に住まい、追善を担うという役割が浸透したためと想像される。即ち、法華堂僧が固有の組織としての禪衆という名を有する様になる淵源は、常行三昧僧と同様、浄土教の発展のなかで、墓所に勤め、死者を追善するという独自の職務を得たことにあると考えられるのである。

しかし淨妙寺法華堂の事例からさほど時を経ていないこの時点では、未だに禪衆の名称は定着していない。更に、これまでの事例は藤原道長や源俊房など、貴族の私的な寺院に置かれた法華堂、法華三昧僧のものであり、比叡山法華堂の僧までもが禪衆と呼ばれる要因は明確ではない。一方こうした問題について、鳥羽上皇が自らの遺骨を納める墓所とすべく祈願・建立した安楽寿院本御塔の事例は重要な示唆に富む。鳥羽上皇は保延五年（一一三九）、御願寺安楽寿院に自らの墓所である本御塔を建立したが、その際、そこに「法華三昧行法御供養」を行う「六口禪衆」を置いた。⁽²⁹⁾

ここでは、墓所にて追善を行う法華三昧僧が「六口禪衆」と呼ばれており、平安末期には禪衆の名称が確立していることがわかる。又、二月廿二日に行われた本御塔の落慶供養に参加した題名僧として、「根本法花堂禪衆蓮光房經融」の名が見える。⁽³⁰⁾更に、同じく安楽寿院に鳥羽上皇の女院美福門院の墓所を想定して保元二年（一一五七）に建立された新

第二章 法華堂禪衆への期待

御塔には、東塔から一名、西塔から三名、横川から二名の「禪衆」が請僧として名を連ねており、比叡山の法華堂禪衆が、鳥羽上皇の御願寺、即ち私的な祈願によって建立された墓所としての法華堂での活動に深く関与していたことがわかる。

ここから、保延年間には、法華三昧僧による死者の追善という職務が、比叡山法華堂とそこに結集する法華三昧僧にも課される様になっていることがわかる。こうしたことから、比叡山を含め法華堂で法華三昧の実修を担う僧が、墓所での死者の追善という職務を持つことによって、禪衆という固有の組織となったと考えられるのである。又、法華堂僧に禪衆の名が定着するのは、保延五年の史料にはその名称が明確に表れていることから、常行三昧堂の堂僧と同様に、浄土教信仰が浸透した平安末期頃の事ではないかと想像される。

以上本章では、法華堂禪衆が、何時頃、如何なる経緯で成立したのかについて検討を行ってきた。法華堂はもともと四種三昧の一種、半行半坐三昧（法華三昧）実践のための堂宇として最澄存命中に建立され、そこに十二人の堂僧が置かれた。これが法華堂禪衆の起源である。当初は法華堂僧も比叡山の諸堂宇に勤仕する僧の一部に過ぎなかったが、やがて浄土教の興隆と共に、墓所にて死者追善を行うという固有の職務を担い、平安末期には、禪衆という固有名称を得るに至ったと考える。

では、何故法華堂僧は禪衆という名で呼ばれる様になるのであろうか。そこで次章では、法華堂僧が禪衆という名称で呼ばれた要因について検討を行ってみたい。

前章にて、法華堂僧が禪衆と呼ばれる様になるのは院政期頃と考えられる事、その要因は、死者の罪障を清め往生へ導くため、墓所において法華三昧を行うという職務を果たす様になったためであるという事を考察してきた。では、何故法華堂僧が禪衆と呼ばれる様になったのであろうか。

法華三昧は四種三昧の一種であるが、「三昧」とは梵語の音写であり、自身の仏性を悟るために、心を一つの対象にかけて静め、動揺の無い状態を実現することを意味する。これを語訳すると「定」となり、又、煩惱を離れ、自身の仏性を悟るために修行することを「禪定」という。³⁴⁾

もともと三昧とは禪に極めて近い言葉であり、「法華経」に依拠しながら三昧を修する法華三昧僧が禪衆と呼ばれるのは不自然とは言いがたい。しかし、法華三昧僧を禪衆と称するならば、同様に三昧である常行三昧僧もそう呼ばれてしかるべきであろう。しかし現実には、常行三昧僧は堂僧と呼ばれ、法華三昧僧のみが禪衆と呼ばれているのである。

そこで、何故この様な現象が起きたのかを考えるため、法華三昧僧に期待された役割について考えてみたい。

そもそも浄土教が流行する以前、天台宗教団が成立して間もない頃の法華堂僧の役割は如何なるものであったのか。最澄は「顕戒論」³⁵⁾において、南都の「又言四三昧院者、誰人所修、何三昧哉、唯聞其名、未見其實、」（「開示四種三昧院明扼」六）との批判に対し、「明知、四三昧院者、行者所居也、春秋常行、冬夏常坐、隨行者樂欲、応修半行半坐、亦修半行半坐、天台智者、己心中行、発陀羅尼、南嶽一行、依常坐行、得一行名、末葉後生、誰不勤修也、」（同前）と主張する。即ち

最澄が南都と大乘戒壇設置を廻って争った平安初期、日本における四種三昧は、「未見其美」と批判をも受ける新しい形の修行と考えられていた。これに対し最澄は、四種三昧が天台大師智顗や智顗の師である慧思が実践し悟りを実現し得た行法であることを主張し、それが行われる場である「四三昧院」は、まさしく「行者所居」であると述べる。最澄存命時に建立された法華堂は、こうした最澄の主張を実現するための場であり、法華堂僧も、「未見」の者達に対し、真摯な四種三昧の実践によって悟りを実現するという役割を期待された僧であつたと考えられる。

又、最澄は、比叡山における修行者を「止観業」、即ち四種三昧を実修する僧と、「遮那業」、即ち密教を実修する僧の二種に分け、それぞれ十二年の籠山修行を課したが、そのなかで止観業について、「凡止観業者、年々毎日、長転長講法花金光仁王守護諸大乘等護国衆経」、「(勸奨天台宗年分学生式)」と述べ、「法華経」、「金光明最勝王経」、「仁王般若経」等の護国經典の読誦や購読を怠らない様規定する。即ち、法華堂僧をはじめとする四種三昧の実践者達には、鎮護国家の役割をも期待されていたと考えられるのである。

以上が最澄の頃の四種三昧僧の役割である。このなかでは、四種三昧によって悟りを実現することを証明するための真摯な修行態度や、国家鎮護の験力を果たすことを求められているものの、法華三昧に特有の期待があるとは考えにくい。

一方、先述の通り平安中期以降になると、浄土教の流行と共に、一門の祖霊や死者の追善・往生引導を目的として法華三昧が実践される様になり、墓所に法華堂が建立され、そこに止住する法華三昧僧は禅衆と呼ばれる様になった。

こうした法華三昧僧に対する期待について、鳥羽上皇が墓所たる安楽

寿院本御塔落慶の際に記した起請文の内容から考えたい。この中で上皇は、本御塔にて自らの追善を担う事になる禅衆に対し、「建立寺院雖有其数、以当御塔為最尊無常遷化之、可籠遺身於塔下之故也、僧侶中禅衆等殊可有哀憐至于慈尊三会之暎、永可為善知識矣、」と述べる。³⁷⁾

ここでは、自らの「可籠遺身」とする本御塔を「最尊」と位置づけ、そこで上皇の追善を果たす禅衆に「永」く善知識たることを求めるなど、上皇の自らの墓所と禅衆に対する強い思い入れをうかがうことが出来る。更に上皇は、「日々夜々交加助我行業、時々剋々取次訪我菩提、昼夜不斷勤修行時無怠、而禅衆者、不相従大小公請、不兼帶他堂余寺、一向我証果触事、殊可有御哀憐、不准思食他、汝等六衆至得脱之来際、努々勿怠此契、可成世々善知識者也云々、」と命じたとされる。上皇は、禅衆を自らを引導する唯一の善知識と頼んで、他の寺役を努めたり余寺を兼帶したりすることを禁じ、ひたすら自身の往生を祈願することを強く求めているのである。

こうした鳥羽上皇の強い願いにもうかがわれる通り、当時死者の追善を行う法華堂禅衆は、死後の往生を助ける唯一の助成者と位置づけられていた。治承五年(一一八一)に行われた高倉天皇の葬礼の様子を記した「高倉院升遐記」³⁸⁾には、「生死のさかひにかはりにつれば、妻子ちんぼう及王位、まことに御身にしたがふものもなく、たゞをくりをくやまの中に、御わざの事はてにしかば、ゆくりなき三昧僧に、あづけをきたてまつりて、法華道場をたておさめ、をの、ゆきわかれにき、」とあり、天皇という至尊の身であろうとも、死出の旅には「妻子ちんぼう及王位」等を共にすることは出来ず、ただ「三昧僧」にその遺骸を委ね、「法華道場」に納めることしか出来ないと言われている。更に、「ゆく衛もしらぬ三まいのそうばかりぞ、さむらひて、ありにしかはることの

み、」とあるように、死後に死者に「さむら」うのは、「三まいの僧」、即ち高倉天皇の墓所である法華堂の禪衆のみであるとされている。

こうした記述を通して、当時、如何なる貴人であろうとも、死後にその側に侍して往生の助成を行うことが出来るのは法華三昧を修する禪衆のみという考えが浸透しており、祖霊や自らの極楽往生を強く希求する貴族や天皇にとって、その実現のためには、禪衆を頼みとする以外に手段は存在しなかったことがわかる。

浄土教の流行が最盛期を迎える平安中期から末期に生きた貴族や天皇にとつて、死後、往生を遂げられるかという問題は、特に深刻な一大事であったはずである。そのため鳥羽上皇の例に見られるように、その往生の唯一の助けとなる禪衆には、寺役等の余計な業務を禁じ、一心に法華三昧を修することで自らの往生を実現させることを期待したと考えられる。

又、そういった願いに応えることの出来る僧として、禪衆には、真摯な求道者であり、願主の往生という利益を果たす験力を持つ者が求められたのではなからうか。

上島享氏は、院政期に白河上皇によって建立された法勝寺を始め、天皇・上皇によって建立された六勝寺について、従来の研究では常住僧が存在しなかったと指摘されてきたのに対し、浄土教に基づく法華堂・阿弥陀堂が建立され、そこに禪衆などの常住の僧が置かれていたことを明らかにされた。このなかで上島氏は、尊勝寺法華堂に置かれた僧について、「六口無漏淨侶」⁽⁴¹⁾とのみ記されていることに着目し、法華堂に止住したのが僧位を持たない堂衆層であったと指摘されている。

しかしここでは、法華堂の僧の特質が「無漏淨侶」であったという事に着目したい。

法華三昧として実践される法華懺法は、人々の罪障を懺悔によって清め、清浄にするための行法である。そのため法華堂や法華三昧は、清浄性を担保する場、行法であったと想像される。例えば後白河法皇は、御願寺たる法性寺に「懺法堂」という堂宇を建立したが、これは名称こそ異なるものの、法華懺法（三昧）を修する法華堂であると考えられる⁽⁴²⁾。この堂宇が法華堂という名称を持たぬ要因は、死者追善の墓所としての目的を持つ従来の法華堂と区別するためであったと想像されるが、嘉應元年（一一六九）六月十七日には、「今日太上天皇^{（中略）}通世給、（中略）於法性寺御所御懺法堂、」⁽⁴³⁾とあるように、この場で後白河上皇が受戒し出家を果たしている。即ち本来法華堂とは、受戒・出家の場となり得る清浄性を持つものであったと考えられる。そして法華三昧は、そうした清浄な場を作り出す事が出来る行法であり、その実践者たる禪衆にも、同様の清浄性が期待されたのではなからうか。そのため法華堂の僧の特質は「無漏淨侶」である必要があったと考えられる。

即ち法華三昧僧とは、懺法によって罪障を清める清浄性と、願主の強い期待に応え、往生実現を助成する験力を發揮するという特性が求められた存在であったと考えられるのである。

そしてこうした内容を踏まえながら、浄と禪の関係について一考したい。古来より日本では、「立性清潔、持戒第二」⁽⁴⁴⁾等の清浄性を有する僧が「禪師」と称され、天皇の病氣平癒や、災厄除障の験力を發揮する存在として重んじられる傾向があった。

禪師とは禪定に到達した僧を意味する。先述の通り禪定とは自らの仏性を悟るため、修行者の心を集中させて静める行法であるが、そうした状態を実現して悟りに至った後は、験力を得て衆生を利益することをも目的としていた。⁽⁴⁵⁾

こうしたことから、古代、禪定修行によって衆生利益の験力を得た者が「禪師」と呼ばれ、天皇の病氣平癒や鎮護国家の利益を期待され、登用されてきた。そしてその禪師達に求められていた条件が、先の「立性清潔・持戒第一」、もしくは「浄行」といった清浄性であった。石田瑞磨氏は、こうした禪師と浄行の結びつきについて、当時、「看病に威力を発揮しうるのは、その底に仏意に適った浄行の僧である」ことが条件であり、「様々な災害厄難を排除することが出来る者は浄行僧である」という通念⁽⁴⁷⁾が存在したことを指摘されている。

即ち奈良期以降の日本では、禪・浄行・利益実現の験力を一体のものとして考える伝統が存在していたことがわかる。そしてこれは、法華三昧僧に見られる、三昧の実践、懺法による清浄性の維持、願主の強い期待を受けた往生引導の験力という三つの特質と合致すると考えられるのである。そのため法華三昧僧は、四種三昧の内、とりわけ禪衆という名で呼ばれる様になったのではなからうか。

以上、本章では、法華三昧僧が何故禪衆と呼ばれるようになったのかという問題について、禪衆に期待された役割を考察しながら検討を加えてきた。法華三昧僧は、懺法によって罪障を清め、清浄性を実現するという特質を有すと共に、願主にとって往生を実現させるための唯一の頼みとして期待されていた。一方奈良期以来の日本では、こうした清浄性、禪定、利益を実現する験力を兼ね備えた存在を禪師と呼んで登用し、重用してきた伝統が存在する。こうした背景によって、清浄性を保ちつつ、法華三昧の実修によって願主の期待に応える験力を持った法華堂僧を禪衆と呼ぶようになったのではないかと考える。

第三章 法華堂禪衆の身分

前章において、法華堂僧が何故禪衆の名で呼ばれる様になったのかという課題を検討し、その要因は、法華堂僧が懺法実践によって清浄性を持つと同時に、願主の往生引導の験力を期待され、古代の禪師達と同様に、浄行・禪行・利益という三つの特質を兼ねそなえていたためではないかと考察してきた。

では、こうした期待を追う法華堂禪衆は、如何様な身分であり、寺内において如何様な立場に置かれたのであろうか。

保延五年（一一三九）二月二十二日に行われた鳥羽上皇建立の安楽寿院本御塔落慶に、六口の禪衆が参加したことは先述したが、その際、御塔の「内陣」と呼ばれる場所で禪衆の法華三昧が行われたのに対し、「外陣長日供養法被始之、最初（ハ）大僧正覺猷一人供僧也、其後加補二人凡（テ）三人也、」とあるように、「外陣」では長日供養法が修され、そこには「供僧」として「大僧正覺猷」が参加し、後に供僧は「三人」となった。「安楽寿院文書」に納められた御塔の供米料等の目録を見ると、その構成については、「供僧」・「三昧僧」・「預」・「承仕」・「花摘」・「大炊」・「出納」・「炷」の順で記されている。ここから、禪衆は、立場としては「大僧正」等が勤める「供僧」の下で、堂内の諸役を担う「預」や「承仕」の上位であったと考えられる。

一方で、本御塔の内陣で法華三昧を実修した禪衆について、鳥羽上皇は、「法皇御手令挿内陣之常燈給、其時仰云、六人之外不可入他人云々、」とあるように、法華堂の内陣に禪衆以外の立ち入りを禁止したとされる⁽⁴⁸⁾。こうした記述から、法華堂の全域に立ち入ることが出来るのは禪衆のみであり、法華堂における行法や、堂宇の維持の中心的立場は禪衆が

担っていたと考えられる。

更に、鎌倉時代、源頼朝の追善のため建立された鎌倉法華堂の禪衆について注目したい。鎌倉法華堂とは、頼朝の生前持仏堂として建立されたものが、その死後墓所として整備されたものと考えられている。⁽⁴⁹⁾『鎌倉市史』史料編には、鎌倉明王院所蔵とされる「法華堂文書」が収録されているが、この文書群のなかに、「禪衆」との文言が多数見られ、鎌倉法華堂禪衆の立場について考察することが出来る。このなかで、法華堂の「一和尚」たる「大貳阿闍梨」成信に宛てられた「関東御教書」⁽⁵⁰⁾には、「禪衆・預・承仕・下部等」とあり、鎌倉法華堂禪衆は、安樂寿院禪衆と同様に、「一和尚」の元で、預・承仕等より上位にあったことがわかる。

以上の史料から、法華堂禪衆は、「大僧正」や「阿闍梨」と言った身分を持つ供僧の低位にある一方、法華堂の堂宇全体の管理や、願主の本願である法華三昧の中心的存在となっていたと考えられる。高位の僧のもとで堂に結集し、その維持や行法実修の中心的存在となるという立場は、南都に見られる東大寺や興福寺堂衆に近い様にも思われる。では、寺内でこうした立場にあった法華堂禪衆の身分は如何なるものであったのであろうか。

安樂寿院の禪衆は、「不相従大小公請、不兼帯他堂余寺、」と鳥羽上皇が起請文に遺したように、寺役に就くことや他寺の法会に関与することを禁じられ、ひたすら鳥羽上皇の追善を行うことを求められた。

左大臣藤原頼長の日記、『台記』⁽⁵¹⁾久安元年（一一四五）十二月十七日条には、鳥羽上皇が危篤に陥った際、生前の御願の通り安樂寿院に渡御し、そこで死去し本御塔に埋葬された様子について記録されているが、安樂寿院に渡御の際、「御其塔北三昧僧房」に方違えのため一時立ち寄り

たとある。この記述から、安樂寿院本御塔の北に、法華三昧を修する禪衆のための専用の「僧房」が用意されており、禪衆は本御塔に近接したこの僧房に止住して、寺役や余寺に関わる事なく、鳥羽上皇の往生祈願を勤めたと考えられる。

又、こうした墓所の法華堂における禪衆のあり方は、安樂寿院以外の法華堂でも見ることが出来る。例えば『徒然草』⁽⁵²⁾第一三四段には、

高倉院の法華堂の三昧僧、なにがしの律師とかやいふもの、或時、鏡を取りて、顔をつくづくと見て、我がかたちの見にくく、あさましき事余りに心うく覚えて、鏡さへうとまじき心地しなければ、その後、長く、鏡を恐れて、手にだに取らず、更に、人に交はる事なし、御堂のつとめばかりにあひて、籠り居たりと聞き侍りしこそ、ありがたく覚えしか、

との記述がある。ここでは、高倉天皇の法華堂三昧僧が、自らの容貌の醜いことを憂い、人に交わることなく、堂に「籠」って高倉天皇追善という「御堂のつとめばかり」行っていたとされるが、これは鳥羽上皇が起請文にて安樂寿院本御塔禪衆に求めた姿勢に等しいと考えられる。

更に白河法皇勅願の法勝寺法華堂においても、同様の事例が確認される。この堂は墓所としての機能を持つものではないが、『発心集』⁽⁵³⁾には、「鳥羽の僧正」の弟子真浄房の説話として、「月日にそへて後世の恐ろしく侍れば、修学の道を捨てて、ひとへに念仏をいとなまむと思ひ侍るに、折りよく、法勝寺の三昧あきて侍り、かしこに申しなし給へ、身を非人になして、彼の三昧の事に命を續いで、後世を取り侍らん、」との記述がある。⁽⁵⁴⁾ここでは、真浄房が、「後世」、即ち往生を求めて、「身を非人になして、彼の三昧の事に命を續」ぐため、法勝寺法華堂の三昧僧になることを望んでいることがわかる。この記述を通して、法華堂の禪衆

が、願主の追善のみならず、禅衆自身の往生をも望んでいたこと、そして法華堂禅衆となることは、「身を非人になして」、即ち、世を捨ててひたすら修行に邁進するという身分になることを指すものであったことがわかる。

これら安楽寿院、高倉院法華堂、法勝寺法華堂の事例によれば、禅衆とは、寺内にありながら、世縁を断ち、法華堂という清浄な場に籠もり、ひたすら死者追善や自身の往生へ向けた修行を行うという存在であった。これは堂衆に見られる様な「下級の僧侶」といった身分よりも、世俗社会や世俗化した寺院社会からも通れ、真摯に仏道修行に励んだ、遁世者と言すべきものであったと考えられる⁽⁵⁷⁾。

では、禅衆とは遁世者と言いつけるのであろうか。ここで鎌倉法華堂禅衆に再度注目したい。「法華堂文書」内には、建武元年（二三三四）、「刑部僧都御房」・「大夫阿闍梨御房」に「右大將家法華堂禅衆職」を安堵した「足利直義御教書」がある。ここからは鎌倉法華堂禅衆職が、関東によつて補任されるものであり、「僧都」や灌頂を受けた「阿闍梨」などの身分を持つものの職掌であったことがわかるが、こうした身分は「身を非人」となす遁世僧とは明らかに異なるものである。又、先行研究によれば、比叡山における堂衆層には灌頂を受けた阿闍梨が存在しなかった事が明らかにされているが、鎌倉法華堂禅衆は、こうした堂衆層とも一線を画す存在であったと考えられるのである。

ここまで、法華堂禅衆の身分について検討してきたが、その実態は、世縁を絶つて願主と自らの往生を願い、遁世僧の様に修行を行うものの、阿闍梨や僧都の位を持つもの等、様々な性格を持ち、一定しないことがわかる。

では、法華堂禅衆の身分は何故一定しないのであろうか。それは、禅

衆が願主の意向に強く左右される存在であったためではないかと推測される。例えば鎌倉法華堂の禅衆は、阿闍梨など、已灌頂の者が鎌倉府の補任によつて着任していると考えられるが、先行研究によれば、「そもそも鎌倉の寺院社会の特徴の一つとして、帰依僧あるいは供僧といった在鎌倉僧は原則として已灌頂であることが要求されていた⁽⁵⁸⁾」との指摘が見られる。こうした意向は禅衆にも影響を与え、そのために法華堂禅衆は「阿闍梨」などの身分を持つ者が求められたのではないか。

一方、安楽寿院等の私的祈願寺院や、そこに招請される比叡山の東西・横川法華堂の禅衆は、願主の極楽往生という強い期待によつて何より「無漏浄侶」たることが求められ、法華堂に結集して後は、寺内の動きに関与することなく、遁世僧の如く法華堂に専従して法華三昧を行つた。更に、本稿冒頭に掲げた「山門滅亡」の動乱にも法華堂禅衆が関与せず、山を去らなかつた要因も、こうした特質によるものではなかつたかと考えられる。

以上のことから、禅衆の身分とは、禅衆の験力に期待を寄せる願主の意向によつて決定されるものであったと言えるのではなからうか。

おわりに

本稿は、比叡山堂衆とは異なる動きを見せた法華堂禅衆の事例を通して、従来堂衆と同義と考えられてきた禅衆が如何様な存在であるかについて検討してきた。

禅衆が結集した法華堂は、四種三昧の一種、半行半坐三昧の堂宇として建立された。そこに十二口の僧が置かれ、法華三昧が勤修されたのが起源である。元々は比叡山の諸堂に仕える者という意味で堂僧と呼ばれ

ていたものが、固有の組織となり、更に禪衆という名称で呼ばれる様になるのは、平安院政期頃のことであると考えられる。

その背景には、平安中期以降の浄土教の興隆がある。浄土教が興隆すると、祖霊や自身の極楽往生を願う貴族や天皇によって、私的な祈願による法華堂が建立される様になり、そこに法華三昧僧が置かれて、死者を追善し、往生を助成するという固有の職務を果たす様になった。法華三昧僧がこうした職務を担ったのは、法華三昧が最澄の孫弟円仁の手により法華懺法へと「改傳」され、懺法が持つ罪障を懺悔し清めるという功德が、死者の罪障を払い往生へ導くとされたためと考えられる。

では、こうした役割を持つ法華三昧僧が何故禪衆と呼ばれる様になったのであろうか。その要因は、法華懺法が持つ清浄性と、往生を祈念する願主の強い期待にあったと考えられる。禪衆は死後、唯一その霊の行く末に寄り添って、往生を実現させることが出来る存在と考えられていた。又法華懺法を修する禪衆は、罪障を清めるという功德によって、強い清浄性を有するものと認識されていたと考えられる。

日本では古来より、こうした清浄性を保ちながら禪定修行し、験力を得て衆生利益を行う僧を禪師と呼び、重用してきた。一方法華三昧僧も、清浄性、法華三昧という禪定、往生実現の利益を果たす験力という三つの特質を備えた存在であった。こうしたことから法華三昧僧は、四種三昧の僧のなかでも特に禪衆と呼ばれる様になるのではないか。

さて、こうした禪衆の寺内における立場は、大僧正等の地位を持つ僧の下位にあつて、法華三昧の実践や法華堂維持の中心的存在を担うというものであつたと考えられる。これは南都寺院に見られる堂衆と同様であるかの様にも思われるが、その身分については、南都の堂衆と同様とは言い難く、寺役や余寺の兼帯を禁じられ、ひたすら堂に籠もって勤

めに邁進する遁世僧的な性格のものや、僧都や阿闍梨の身分にあるもの等、必ずしも一定しない。

この様に禪衆の身分が一定せず、多様であつた要因は、法華堂を建立し禪衆を置いた願主の意向によるものではないかと考えられる。禪衆にも已灌頂を求めるもの、ひたすら往生の助成者たることを求めるもの等、願主が法華堂と法華三昧僧に求めるそれぞれの性格によって、禪衆の身分は決定されていたのである。

こうした検討結果から、法華堂禪衆は、清浄性、禪定の実修、利益の実現を兼ね備えると共に、身分や寺内の枠組みに固定化されることなく、自由な位置づけにある存在であつたと考えられる。

こうした特質は、とりわけ山門において学衆と激しい対立を繰り返した堂衆象とは異なるものであると言える。即ち禪衆という組織を考察する上では、必ずしも堂衆に見られる様な、学侶の低位、俗世での低い身分といった寺内階層としての特質に縛られず、その結集を求めた願主の意図や、修行の実践内容に着目しながら検討する必要があると考える。

しかし既に見てきたとおり、特に南都においては、禪衆は堂衆と同義で用いられており、堂衆との関連性を全く等閑視して良いと断言することとは出来ない。こうした問題を含め、本稿は禪衆が持つ特質の、ほんの一部を検討するにとどまった。更なる検討の要があると考えるが、紙幅の関係もあり、今後の課題としたい。

【注】

(1) 『鎌倉遺文』三九六八号。

(2) 黒田俊雄氏「中世寺院勢力論」(『黒田俊雄著作集第三巻 顕密仏教と寺社勢力』所収、法蔵館、一九九五年)。

- (3) 鈴木學術財団編『日本大藏經』六九卷所収。
- (4) 『新編日本古典文学全集四五 平家物語』（小学館、一九九四年）。
- (5) 『日本国語大辞典』参照。
- (6) 南都堂衆の律学、修験道への関わりについての主な研究としては、永村眞氏「中世東大寺の組織と経営」（塙書房、一九八九年）、関口真規子氏「東大寺修験道と堂衆」（『修験道教団成立史——当山派を通して』、勉誠出版、二〇〇九年）、神谷文子氏「一五世紀の興福寺堂衆について」（『史論』三九、一九八六年）、徳永誓子氏「修験道当山派と興福寺堂衆」（『日本史研究』四三五、一九九八年）などが挙げられる。又、堂衆の法華経持経者としての側面に着目した研究として、菊池大樹氏「中世仏教の原形と展開」（吉川弘文館、二〇〇七年）がある。
- (7) 例えば東大寺において、中門堂・法華堂に結集する堂衆について、「中門・法華両堂禅衆」（『鎌倉遺文』四三八〇号、貞永元年九月）と記した史料が確認される。
- (8) 例えば永村氏前掲著作四四二頁には、「堂衆は「禅衆」・「禅徒」・「夏衆」と称される他に」との指摘が見られ、先行研究の中に堂衆を禅衆と呼ぶという認識が存在していることがわかる。
- (9) 『鎌倉遺文』補八四三三号。
- (10) 上島亨氏「〔王〕の死と葬礼——穢と学侶・聖・禅衆」、「法勝寺創建の歴史的意義」（同氏「日本中世社会の形成と王権」（名古屋大学出版会、二〇一〇年）所収。
- (11) 鎌倉末期から南北朝期に成立。『群書類従』二四卷所収。
- (12) 『大正新修大藏經』四六卷所収。
- (13) 「摩訶止観」卷二上で語られる四種三昧の項には、「三明半行半坐。亦先方法、次勧修、口説黙・意止観、此出二経、方等云、旋百二十匝、却坐思惟、法華云、其人若行若立誦誦是経、六牙白象、現其人前、故知俱用半行半坐為方法也、」とあり、半行半坐三昧が、「大方等陀羅尼経」・「法華経」をより所とすることが語られている。
- (14) 『天台宗全書』二四卷所収。
- (15) 『統群書類従』八卷下所収。
- (16) 「慈覺大師傳」には、「大師於是始改傳法華懺法、先師昔傳其大綱、大師今弘此精要、」とあり、最澄が伝えた法華三昧は「大綱」であり、円仁の「改傳」によってその「精要」が弘められたと記されている。
- (17) 『天台座主記』（渋谷慈鑑編、比叡山延暦寺開創記念事務局、一九三五年）円仁条。
- (18) 鈴木學術財団編『大日本仏教全書』九〇卷所収。
- (19) 佐藤哲英氏「堂僧」の解釈に対する疑義」（真宗連合学会編『真宗研究』一〇号所収、一九五五年）、同氏「恵信尼文書の堂僧について」（竜谷教学会編『竜谷教学』五、一九七〇年七月）。
- (20) 大正十年（一九二一）、西本願寺宝物殿から発見されたとされる恵心尼の消息十点をまとめたもの。
- (21) 前掲佐藤氏論文「恵信尼文書の堂僧について」。
- (22) 『大正新修大藏經』図像部一二卷所収。
- (23) こうして諸寺院に弘まった阿弥陀堂・法華堂の詳細については、清水擴氏「平安時代仏教建築史の研究」（中央公論社、一九九二年）に詳しい。
- (24) 前掲佐藤氏「恵信尼文書の堂僧について」。
- (25) 同前。
- (26) 『大日本古記録』所収。
- (27) 『増補史料大成』別巻一―三卷所収。
- (28) 『史料大成』第五卷所収。
- (29) 中村元他編『岩波 仏教辞典』（岩波書店、一九八九年）参照。
- (30) 前掲上島氏「〔王〕の死と葬礼——穢と学侶・聖・禅衆」。
- (31) 高倉子爵家旧蔵（現東京大学史料編纂所蔵）「安樂寿院文書」七号「本御塔注記」。本史料群の翻刻・解説については、野口華世氏「安樂寿院文書」に見る御願寺の構造」（『東京都立大学人文学部 人文学報』三五七号、二〇〇五年）を参照。又、影印については『東京大学史料編纂所影印叢書五 平安鎌倉古文書集』に収録されている。
- (32) 同前「安樂寿院文書」七号。
- (33) 「安樂寿院文書」一三三三「新御塔注記」によれば、「新御塔（多宝塔）／美福門院御願／保元二年十二月二日御供養御導師五宮御室／請僧六口（禅衆）／西／相然（東寂房）／東／陽賀（喜見房）／西／源応（走井）／横／舜仁（理乘房）／同／勝朝（永本）／西／兼慶（常泉房）」との記述がある。
- (34) こうした禅や定の語義については、拙稿「奈良期における禅定の問題」

- (35) 『日本女子大学文学部紀要』六三号、二〇一四年）で検討したことがある。
- (36) 鈴木学術財団編『日本大蔵経』七六卷所収。
- (37) 安藤俊雄・蘭田香融氏校注『日本思想体系四 最澄』所収（岩波書店、一九七四年）。
- (38) 『安楽寿院文書』八号「保延六年五月起請文」。
- (39) 同前。
- (40) 平安後期、源通親撰。『群書類従』第二九輯所収。
- (41) 前掲上島氏「法勝寺創建の歴史の意義」。
- (42) 『江都督納言願文集』（六地藏寺編『六地藏寺善本叢刊』第三卷、汲古書院、一九八四年所収）の「尊勝寺阿弥陀堂」項には、「祇堂北奉造立同一間四面堂一字、安置五尺多寶塔一基、八寸金剛釋迦多寶二佛像各一體、定六口無漏淨侶」との記述があり、「多寶塔」・「多寶佛」を納める「堂」、即ち法華堂に、「六口無漏淨侶」が配されたことがわかる。
- (43) 前掲清水擴氏著書には、後白河法皇が法住寺内に懺法堂を建立したことに對し、「法皇が造営した『法華堂』がいずれも墓所堂であったの」といふことは、本来同一物であったはずの両者に、異なった機能を与えて分立されたわけであり、法華堂の歴史上、ひとつの転機を画した」と指摘されている。
- (44) 清水氏前掲書によれば、「後白河法皇は法華三昧堂と懺法堂を別個のものとして扱い、前者は死後の墓所堂・後者は生前の懺法堂という図式を確立した。そして以後、法華堂内埋葬は天皇家の葬法として定着し、鎌倉時代に入ると武家の棟梁の間にも広まっていくな」と述べられている。
- (45) 『増補史料大成』一八卷・一二卷所収。
- (46) 『続日本紀』天平勝宝八年（七五〇）五月二十三日条に、「看病禪師」として聖武天皇に仕えた禪師法榮に對し、こうした賞賛を行っているのが見える。
- (47) 前掲拙稿参照。
- (48) 石田瑞磨氏『日本仏教における戒律の研究』（オンデマンド版）（仏教書林中山書房、二〇〇五年）。
- (49) こうした記述から、本御塔内陣とは、鳥羽上皇の遺骨が埋葬される場であったと考えられる。

- (49) 鎌倉法華堂についての主な研究として、堀越敏夫氏「鎌倉府考（その1）室町前期・鎌倉法華堂をめぐる京・鎌倉について」（『大正史学』五、一九七五年）、同氏「鎌倉法華堂に関する一考察」（『印度學佛教學研究』二四号、一九七六年）がある。
- (50) 鎌倉市市史編さん委員会編『鎌倉市史』。
- (51) 『法華堂文書』五九七号。
- (52) 『増補史料大成』二三・二五卷所収。
- (53) 『新編日本古典文学全集四四 徒然草』（小学館、一九九四年）。
- (54) 白河上皇が埋葬されたのは、天仁二年（二〇〇九）に落慶した上皇勅願の鳥羽三重御塔である。
- (55) 鎌倉初期、鴨長明作の仏教説話集。三木紀人校注『新潮日本古典集成 方丈記 発心集』（新潮社、一九七六年）。
- (56) 法勝寺三昧僧の問題については、中根千絵氏「往生の証と法勝寺―覚嚴・覚晴を中心に―」（愛知県立大学国文学会編『説林』五〇号、二〇〇二年）にて詳しい検討が行われている。
- (57) 前掲中根氏論文は、真淨房の活動について、『今昔物語』には、名利を捨てて、山で修行を行う僧の姿が描かれるが、法勝寺は、都市の境界領域で、そうした思想を実践する場として機能していたのである」と指摘されている。
- (58) 『法華堂文書』六〇三号・六〇四号。
- (59) 衣川仁氏「堂衆退散」と延暦寺の平和」（同氏『中世寺院勢力論 悪僧と大衆の時代』所収、吉川弘文館、二〇〇七年）。
- (60) 海老名尚氏「鎌倉の寺院社会における僧官僧位―鎌倉幕府の宗教政策解明の一視点―」（福田豊彦氏編『中世の社会と武力』所収、吉川弘文館、一九九四年）。